

Postérités politiques du jugement réfléchissant esthétique. Kant, d'Arendt à Rancière

1. Liminaire

Cet article poursuit un triple objectif : 1) définir les concepts de réflexion et de jugement réfléchissant dans l'œuvre de Kant et apprécier leur rapport ; 2) rendre compte de l'un des prolongements politiques contemporains de cette thématique, chez Hannah Arendt, et de sa critique par Alain Badiou¹ ; 3) suggérer, en suivant Jacques Rancière, qu'il est possible de penser à partir de Kant – c'est-à-dire en s'éloignant de l'hégélianisme de A. Badiou sans pour autant abandonner Marx – une autre postérité *politique* de ce thème que celle envisagée par Arendt.

Avant de déplier ces trois points, il faut dire que cet article est porté par une double ambition elle-même déterminée par certaines vicissitudes actuelles du champ philosophique.

Ma première intention est de dégager à partir de Kant les conditions d'une pensée politique à la hauteur de notre actualité. C'est à mon sens un objectif essentiel du point de vue des rapports de force qui animent aujourd'hui le champ philosophique. En quoi consisterait alors une telle pensée de la politique ? Elle accomplirait en fait un double objectif : d'une part, en faisant signe sans fausse pudeur vers une politique réellement émancipatrice, elle remettrait à sa juste place, qui est celle d'une pensée réactionnaire, la suture habituelle de la politique kantienne à la logique du Droit (voyez Alexis Philonenko puis Alain Renaut)² ; d'autre part, ce concept de la politique

¹ Posons-le d'emblée, la critique badiouienne s'effectue au nom d'un tout autre concept de la *politique* que celui avancé par Arendt. Il ne s'agit plus d'un concept libéral et démocratique/parlementaire, au sens anglo-saxon de ces mots, sens qui, chez Arendt (du moins selon A. Badiou), sous l'idée d'une mise en partage des conduites et des paroles au sein d'un espace public phénoménologiquement redéfini comme sphère de l'apparaître, assigne en fait la politique aux seuls lieux du débat doxique parlementaire et, au final, de la liberté de circulation des marchandises et des capitaux. A. Badiou avance quant à lui un concept de la politique marxien ou communiste, au sens que revêtait ce dernier mot dans *L'Idéologie allemande*, soit « le mouvement réel qui abolit l'état de chose existant » et qui, en premier lieu, abolit les conditions mêmes des circuits marchands et des débats parlementaires. C'est dans cette perspective marxienne que j'inscris résolument mon propos ; dans cet article, les expressions telles que « politique d'émancipation » ou « politique radicale » pointent en sa direction.

² Il faut certes reconnaître la pertinence de leurs thèses du point de vue de l'économie du texte kantien ; il faut admettre, plus généralement, l'indéniable plasticité de l'édifice juridique, qui le rend quelquefois apte à inscrire durablement les avancées qu'arrache à un état de chose donné un mouvement politique d'émancipation au sens radical du terme (donc un mouvement qui, en dernière instance, est en contradiction absolue avec les rapports conflictuels de forces – matérielles et idéologiques – qui soutiennent ledit édifice) ; pour autant, la lecture des travaux des théoriciens suscités sur le droit de et à partir de Kant m'incite à souscrire à cette critique de A. Badiou : « Le droit ne doit être ni mis au centre de la politique ni exclu de son champ. En réalité, le droit comme le non-droit, références obligées de l'État, *ne sont pas des catégories de la politique*. Ce sont des catégories intrinsèquement étatiques. Or la politique [...] est un processus subjectif de vérité. Elle n'a l'État, ni comme enjeu premier, ni comme incarnation [...]. Le droit, lui, n'invente rien, que le passage à cette autre condition objective de la politique qu'est une autre forme de l'État » (Badiou 1991 : 54, 56). Dans le champ francophone des études kantienues, je ne vois qu'André Tosel (1988) pour avoir tenté d'articuler la réflexion kantienne sur le

injecterait ce qu'il faut de kantisme (autant dire, en ultime instance, de finitude) pour compliquer les modèles actuellement dominants de la pensée de la politique radicale, généralement placés sous le signe de Hegel (de Badiou à Zizek)³. Cette première ambition est loin d'être accomplie, pour autant qu'elle puisse l'être un jour. Elle suppose en effet de faire à Kant « un enfant dans le dos », tant il est vrai que la politique au sens strict ne s'entend pour lui qu'en rapport de dépendance avec l'idée du Droit, idée dont la réalisation ne vaut elle-même que comme condition extérieure de l'avènement du règne de la liberté, c'est-à-dire d'un procès de moralisation. Ceci pour ne rien dire de la difficulté de penser une politique d'émancipation sous condition kantienne et non pas post-kantienne, alors même qu'une telle politique s'ordonne à un moment de négativité pure à l'égard de l'ordre dominant sur fond duquel elle se détache, et qui la surdétermine⁴.

D'un autre point de vue, cette fois relatif à une histoire de la conceptualité philosophique, cette recherche sera guidée, en sous main, par l'ambitieux espoir d'identifier quelques jalons dans l'histoire du concept de *réflexion* et, plus précisément, certaines des coordonnées théoriques et des étapes historiques majeures qui ont mené plusieurs théoriciens contemporains (je pense à Bourdieu, Foucault ou Althusser) à proposer, ou en tout cas à utiliser implicitement, un concept de la réflexion qui, même indexé sur un « lieu du subjectif », ne s'ordonne cependant plus à l'instance de la conscience en général ni, en particulier, à l'opération d'un *cogito* transparent à lui-même (conformément à leur critique commune de la catégorie classique de sujet). Une position qui semble assez éloignée, je le signale en toute première approche, de l'identification kantienne de la conscience à la réflexion.

Comment tentera-t-on de réaliser dans la suite ce programme difficile ? Prévenons d'abord une légitime déception : en dépit du thème qui confère à ce recueil son unité, cet article ne traitera pas de la notion de *réflexivité*. J'indique à ma décharge que le vénérable *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* ne propose pour celle-ci nulle entrée. L'ouvrage donne à penser que la réflexivité, certes essentielle dans le champ des sciences humaines, l'est nettement moins pour la philosophie que le concept de *réflexion*, en particulier dans son acception kantienne (Lalande 1972 : 904 sq.). Mieux : à croiser la leçon de ce livre et le diagnostic que Foucault, entre la *Krisis* de Husserl et le *Kantbuch* de Heidegger, posait dans *Les Mots et les choses* quant à l'entreprise

droit avec un concept de la politique qui ne soit pas en forme de pure allégeance et de légitimation de l'ordre dominant.

³ Modèles actuellement dominants, mais au sein d'un espace théorique limité, et modèles certainement dominés du point de vue de la structure globale du champ théorique de la « philosophie politique ».

⁴ Moment de négativité qui est celui de l'auto-production d'une subjectivité (ou subjectivation) politique : je me permets de renvoyer sur ce point à Bolmain (2011).

critique kantienne⁵, l'on peut être amené à faire de la réflexion <die Überlegung> le thème fondateur de la philosophie moderne. Le paradoxe est que ce terme s'entend chez Kant en un sens singulier qui ne recoupe que partiellement ce que l'on entend habituellement, y compris en philosophie, sous cette notion. Disons-le une première fois en manière d'introduction.

Certes, le point à partir duquel Kant explicite la « révolution de la façon de penser <Revolution der Denkart> » (KRV : 42, 22) dont il prétend être en philosophie l'importateur, soit ce qu'il investit, dans la Préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, sous le titre de « Révolution copernicienne » – laquelle pose, selon une formule fameuse, « que les objets doivent se régler sur notre connaissance <nach unserem Erkenntnis richten> » (KRV : 45-46, 25) plutôt que l'inverse, en somme que l'accès à une dimension apriorique du penser, l'élucidation transcendantale des pouvoirs de connaître, suppose primordialement une interrogation du rapport du sujet à ses propres représentations –, cette façon d'inaugurer une « nouvelle manière de philosopher » (Foucault 2004b : 67) à laquelle « nous appartenons peut-être encore » (Foucault 2001a : 574), peut bien sembler suspendue, dans sa possibilité, à une promotion inédite du pouvoir de la réflexion au sens minimal du terme, comme « retour de la pensée sur elle-même », « redoublement » ou encore « repliement de la vie psychologique sur elle-même » (Lalande 1972 : 905). Les choses sont cependant plus complexes.

Dans un ouvrage récent, Antoine Grandjean (2009 : 61 sq.) a ainsi bien montré comment la réflexion kantienne opère à l'égard du concept de réflexion habituel une sorte de rupture : chez Kant, la réflexion n'est pas d'abord définie par son *objet* (la vie psychologique, la conscience, le Je) mais bien plutôt par sa *manière* ou sa *guise*, la modalité même sous laquelle elle se rapporte à tel ou tel objet – soit sa *condition conceptuelle*, ou, comme dit Kant, discursive. La réflexion n'est pas l'intuition immédiate que la conscience prend d'elle-même, elle n'est même pas, d'abord, le rayon de lumière qui éclaire un acte donné de la vie psychique, par exemple pour le contrôler, en signifier les limites légitimes (sens qui me paraît correspondre à la notion de « réflexivité » en sciences humaines). C'est que, positivement, elle ne fait sens que dans le cadre d'un *problème* plus large qu'elle doit prendre en charge. C'est ce sens kantien, restreint mais aux conséquences de grande ampleur – la réflexion définie comme la seule manière de penser à même de résoudre le problème de la constitution des concepts –, qu'il faut préciser maintenant.

2. De la réflexion (transcendantale) au jugement réfléchissant : Kant

⁵ En un mot, elle serait « le seuil de notre modernité » en tant qu'elle met en question « dans son fondement, son origine et ses bornes » l'espace épistémique de la représentation, ouvrant de ce fait au dépli d'une finitude désormais originaire le champ d'investigation transcendantal (Foucault 2004 : 255).

C'est à l'extrême fin de l'Analytique Transcendantale de la *Critique de la raison pure*, au lieu donc du passage à une Dialectique Transcendantale, que Kant affronte la question de « l'amphibologie [*der Amphibolie*] : usage équivoque, ambigu] des concepts de la réflexion » et donne une définition précise, mais complexe, de cette dernière (KRV : 294 sq., 285 sq.)⁶ :

La *réflexion* (*reflexio*) n'a pas affaire aux objets <*Gegenständen*> eux-mêmes, pour en acquérir directement des concepts, mais elle est l'état de l'esprit <*der Zustand des Gemüts*> dans lequel nous nous disposons d'abord à découvrir les conditions subjectives <*subjektiven Bedingungen*> sous lesquelles nous pouvons arriver à des concepts (KRV : 294, 285).

Où l'on voit d'emblée que le problème d'une définition de l'acte réflexif n'est pas originairement celui du rapport à un certain objet d'élection mais plutôt celui de la nature ou de la *modalité* spécifique de ce rapport. Avant d'être réflexion *de* quelque chose, la réflexion est, d'abord et avant tout, un certain « état de l'esprit » que Kant caractérise ensuite comme *un acte* de la conscience – où l'on semble retrouver l'identification signalée d'emblée entre *Überlegung* et *Bewusstsein* :

Elle est la conscience du rapport des représentations données <*das Bewusstsein des Verhältnisses gegebenet Vorstellungen*> à nos différentes sources de connaissance [<*Erkenntnisquellen*> : il s'agit de discriminer entre la réceptivité de la sensibilité et la spontanéité de l'entendement, TB], qui seul peut déterminer exactement leur rapport entre elles (KRV : 294, 285).

Ces deux fragments méritent davantage d'attention. De fait, le concept kantien de réflexion est d'entrée de jeu posé dans le cadre d'un problème, celui de la formation des concepts : par définition, tout concept est une représentation réfléchie. Toutefois faut-il distinguer entre concepts empiriques et concepts *a priori* (ou « catégories »). Un concept est toujours ce qui donne forme, pour la régler, à l'intuition d'un objet singulier. Les catégories seront alors les formes *a priori* des concepts empiriques eux-mêmes : les catégories de substance, de causalité etc. s'appliqueront toutes d'un coup, en un même temps, lorsqu'il s'agit de synthétiser l'intuition d'un divers sous le concept empirique, disons, de « pupitre ».

Or, poursuit Kant, un concept n'a d'usage que comme prédicat d'un jugement ; et le jugement est l'acte de la « faculté de juger <*Urteilkraft*> », laquelle se définit comme un pouvoir de ramener ou de subsumer du particulier (un divers singulier) sous du général (un concept). Dans

⁶ Pour toute cette section, je confesse ma dette à l'égard des travaux de J. Pieron, et en particulier d'une recherche, demeurée inédite, réalisée lors d'un séminaire de travail autour de la *Critique de la faculté de juger* (ULg, 06/03/08, organisé par T. Bolmain, A. Janvier et J. Pieron). Dans une perspective davantage politique (au sens dit plus haut), on se reportera à J. Pieron (2009 : 65-77).

le cas de la catégorie ou *concept pur*, c'est un schème *a priori*, produit de la faculté intermédiaire à la sensibilité et à l'entendement qu'est l'imagination, qui va effectuer l'opération de subsomption en temporalisant la catégorie : en présentant *a priori* la forme même du temps, elle ouvre dans l'intuition à l'entendement le champ d'application de ses catégories. L'idée, fondamentale, correspond à la découverte principale d'une critique de la raison pure : tout jugement de connaissance s'indexe sur la combinaison de deux sources, la réceptivité de la sensibilité (formes *a priori* de l'espace et du temps) et la spontanéité de l'entendement (catégories) à la racine commune desquelles se loge le travail de l'imagination. C'est cette médiation nécessaire de l'intellectualisme par la sensibilité, pierre de touche du criticisme transcendantal, qui lui permet, sur le champ de bataille <*Kampfplatz*> de la philosophie, de vaincre son plus farouche adversaire, le dogmatisme. Le dogmatisme, qu'incarnerait Leibniz selon Kant, est à l'inverse l'attitude de la pensée qui prétend connaître sans faire intervenir la sensibilité, par simple application des concepts purs de l'entendement : il flirte dès lors toujours avec l'hypothèse d'une intuition qui serait non pas sensible, mais intellectuelle. Toutefois celle-ci, ainsi qu'y insiste Kant, est refusée à l'homme, ce qui marque irrémédiablement son mode de connaître du sceau de la finitude.

Or c'est précisément – et logiquement – dans le cadre d'une discussion du dogmatisme que Kant interroge les conditions d'un usage possiblement amphibologique des concepts de la réflexion. Ceux-ci (unité et diversité, convenance et disconvenance, intérieur et extérieur, matière et forme) ne sont à proprement parler ni des concepts empiriques, ni des catégories, ni des schèmes. Ils ne sont que « les lieux d'une localisation provisoire et préparatoire » (Lyotard 1991 : 43) des représentations qui après comparaison formeront des concepts : ces lieux, la réflexion, comme retour de la pensée sur elle-même et ses représentations, les découvre d'abord selon un point de vue subjectif qu'elle a à charge d'élever au titre de synthèse légitime, c'est-à-dire objective. La réflexion, qui révèle d'abord des « conditions subjectives », n'a ainsi de sens qu'ordonnée au problème de la médiation discursive qui est le signe du concept ; mais, pour comprendre le travail de la réflexion, il faut revenir sur la formation des concepts.

Former un concept implique l'acte de comparer des représentations, c'est-à-dire de les rapporter à l'unité d'une conscience⁷. C'est justement pour déceler les éléments communs que doit

⁷ Le point apparaît avec clarté dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* : « La conscience de soi peut être divisée en conscience de la réflexion [spontanéité] et conscience de l'appréhension [réceptivité]. La première est une conscience de l'entendement, la seconde du sens interne ; celle-là, c'est l'aperception pure : celle-ci l'aperception empirique » (A : 32, 19). L'acte de réflexion suppose en tout cas une unité, c'est-à-dire qu'elle doit dispenser à l'acte de liaison et de comparaison, et aux représentations qui en font l'objet, une unité

intervenir l'opération de la réflexion. Mais, à ce point, il faut distinguer avec Kant réflexion logique et réflexion transcendante. La *réflexion logique* est l'acte de comparaison lui-même en tant qu'il implique le retour de la pensée sur ses propres représentations. Cette perspective est valable en ce qu'il s'y agit simplement d'investiguer la forme des concepts et de leur liaison, c'est-à-dire « quand nous comparons uniquement nos concepts entre eux dans l'entendement <*vergleichen wir lediglich unsere Begriffe unter einander im Verstande*> » (KRV : 308, 298) selon les concepts de la réflexion. Mais le jugement lié à une telle opération ne prétend pas à une validité simplement logique : il entend connaître, et aspire à une valeur objective. C'est tout le problème de l'usage soit légitime soit amphibologique des concepts de la réflexion : il ne suffit pas simplement de dire que, subjectivement, « deux concepts contiennent <*enthalten*> la même chose » (KRV : 308, 298), il faut aussi déterminer des jugements de connaissance à valeur objective, universelle ou particulière, affirmative ou négative, etc. Or c'est cela qu'autorise le redoublement de la réflexion logique en une *réflexion transcendante*. Tel est ce que permettent les concepts de la réflexion à condition de leur poser la question de leur titre, des limites de leur usage légitime, c'est-à-dire des lieux facultaires, sensibilité ou entendement, où se déroule la comparaison et, partant, de la nature, phénoménale ou nouménale, des représentations. La réflexion transcendante apparaît comme une méta-réflexion, véritable garant de la réflexion (logique) et par suite de la formation des concepts et des jugements objectifs légitimes en général :

Bien distinguer <*unterscheiden*> l'action <*Handlung*> propre de l'entendement de la force <*Kraft*> qui s'y mêle [...] c'est ce qui doit se produire dans les jugements purs *a priori* par le moyen de la réflexion transcendante, qui [...] assigne à chaque représentation sa place dans la faculté de connaître qui est appropriée <*jeder Vorstellung ihre Stelle in der ihr angemessenen Erkenntniskraft angewiesen*>, et, par suite, permet de distinguer aussi l'influence <*der Einfluss*> de la sensibilité sur l'entendement (KRV : 319, 309).

Contenant « le principe <*Grund*> de la comparaison objective <*objektiven Komparation*> des représentations entre elles » (KRV : 296, 287), elle permet d'éviter toute visée amphibologique : l'« amphibologie transcendante » n'est pas autre chose qu'« une confusion <*Verwechselung*> de l'objet pur de l'entendement [le noumène] avec le phénomène » (KRV : 301, 292), et c'est précisément ce que permet de différencier la réflexion transcendante – aussi conduit-elle à la Dialectique transcendante elle-même.

Alors, si, comme Kant ne cesse de le répéter, « penser est juger », si la critique est

synthétique qui est toujours celle de la conscience, de l'aperception transcendante, de la forme du Je pense. A Grandjean (2009 : 87 sq.) a raison de dire que cela signifie que si le Je est bien réfléchissant, s'il est à l'œuvre derrière toute réflexion, il n'est pas pour autant l'objet d'élection de la réflexion : il n'est qu'un élément réfléchi parmi d'autres – de quoi compliquer l'identification réflexion/conscience.

l'élucidation des limites de la connaissance par la mise en évidence de l'usage légitime des facultés à l'œuvre en elle, on ne peut surestimer l'importance de la réflexion (transcendantale) pour la pensée en général et la pensée critique en particulier. Au terme de son exposé sur ce point, A. Grandjean, dans l'ouvrage susmentionné, relevant avec clarté que « la réflexion transcendantale n'est pas la réflexion du transcendantal mais le transcendantal de la réflexion » (2009 : 68), propose finalement de penser la réflexion kantienne sous les espèces d'une « définition englobante » témoignant de ce qu'il y est toujours question « de reconduire une représentation à son lieu facultaire ». Cette réflexion, qu'il nomme « réflexion transcendantale-critique », il n'hésite pas à l'identifier à « l'instance critique elle-même » (2009 : 77), retrouvant par là une intuition de Lyotard, entre autres, qui notait qu'« avec la réflexion, la pensée semble bien disposer de l'arme critique tout entière. Car la réflexion est le nom que porte, dans la philosophie critique, la possibilité de cette philosophie » (1991 : 47). La réflexion (transcendantale) rend donc tout simplement possible la pensée en général – si celle-ci est bien la liaison de concepts objectifs dans un jugement *a priori* – tout comme son usage légitime, et, singulièrement, l'usage de la pensée qui définit l'usage légitime de la pensée en général, l'entreprise kantienne elle-même, laquelle ne peut que reconnaître, à sa propre source, la nécessité d'une réflexion qui est non seulement le point de départ ou la source mais encore comme l'épure du geste critique.

Ainsi la réflexion (transcendantale) est-elle au fondement de la possibilité de l'acte de juger en général. Kant le pointe avec rigueur, la « réflexion transcendantale est un devoir <eine Pflicht>, auquel ne peut se soustraire quiconque veut porter quelque jugement *a priori* sur les choses » (KRV : 296, 287) ; et toute subsumption du particulier sous le général, « tous les jugements [...] ont besoin d'une réflexion <alle Urteile [...] bedürfen einer Überlegung> » (KRV : 295, 286). Chaque fois que je juge, j'use comme prédicats de concepts ; mais c'est dire que je dois, d'abord et avant tout, me retourner vers un certain concept (empirique ou *a priori*) – dont les concepts de la réflexion m'indiquent d'abord subjectivement le lieu facultaire et dont une réflexion transcendantale m'assurera un usage correct et une validité objective – pour l'appliquer dans un jugement et déterminer une intuition correspondante.

Il n'y a qu'un cas où la faculté de juger se contente d'appliquer le concept sans aller y voir plus loin : c'est le cas des concepts *a priori*, qui contiennent sous eux la règle de leur application. C'est ce que relève Kant, lorsqu'il écrit, toujours dans la première *Critique*, que « la philosophie transcendantale a ceci de particulier qu'outre la règle <der Regel> [...] qui est donnée dans le concept pur de l'entendement, elle peut indiquer en même temps <zugleich> *a priori* le cas où la

règle doit être appliquée » (KRV : 189, 186). On trouve ici en quelque sorte le cas le plus pur de ce qu'il nomme « jugement déterminant », soit cet acte où la faculté de juger, tout occupée à connaître, si elle ne produit elle-même aucune connaissance supplémentaire ou nouvelle, se voue tout entière à l'application des règles aux cas par le biais des schèmes de l'imagination.

Mais la faculté de juger est plus que cela, ainsi du reste que devrait nous en alerter le rôle décisif que joue le motif du jugement pour la pensée kantienne dans son ensemble⁸. On sait qu'après avoir considéré la raison dans sa détermination théorique et puis pratique, Kant, en 1790, consacra le dernier moment de son effort critique à chercher, sous le titre d'une *Critique de la faculté de juger*, ce qui de la première à la deuxième *Critique* fait passage <Übergang>, ce qui jette un pont au-dessus de l'abîme qui sépare la théorie et la pratique, la connaissance et la morale, l'homme comme être phénoménal et objet d'une causalité naturelle, et l'homme comme être nouménal, sujet d'une causalité libre. Ce livre a pour objet et pour moyen ce que Kant, par opposition au « jugement déterminant », nomme « jugement réfléchissant » <Reflektierende Urteilskraft> : si l'acte de juger consiste toujours à rapporter du particulier à de l'universel, et si, dans le premier cas, la règle universelle selon laquelle s'exerce le jugement est bien donnée, dans le second cas, dit réfléchissant, seul est donné le particulier, si bien qu'il reste encore à découvrir, où à inventer, l'universel qui le règle. La *Critique de la raison pure* (où s'esquisse pourtant déjà l'opposition en question, voir KRV : 556, 567) et la *Critique de la raison pratique* ne connaissent que le jugement déterminant ; la *Critique de la faculté de juger* se meut quant à elle tout entière dans l'élément du réfléchissant.

Or on retrouve à son point de départ le même problème que celui abordé lors de la critique gnoséologique de la réflexion : celui de la formation des concepts, plus précisément de la création de concepts empiriques correspondant aux formes diverses et multiples rencontrées dans la nature. Le problème de la troisième *Critique*, on va le voir, n'est cependant plus au premier chef celui de l'objectivité d'un jugement de connaissance ; et, conformément à ce que nous venons de voir, la faculté de juger, dans son travail, n'y trouvera à sa source que du particulier (telle forme artistique, telle forme de la nature). La faculté de juger orientera alors son travail, montre Kant, selon un

⁸ La philosophie critique est une philosophie du jugement au double du sens du génitif : ainsi la première *Critique*, ordonnée à la figure d'un tribunal <Gerichtshof> de la raison où celle-ci est à la fois juge et partie, n'a-t-elle d'autre problème que de savoir si des jugements synthétiques *a priori* sont possibles ; et, pour me limiter à ce point, on sait qu'une Dédution transcendantale des catégories, pivot réel d'une critique de la raison pure théorique, suppose que soient exposées « de façon complète les fonctions de l'unité <die Funktionen der Einheit> dans le jugement » (KRV : 132, 111) parce que l'entendement, comme pouvoir des règles du penser, n'est apte qu'à juger, qu'il « ne peut faire aucun autre usage de[s] [...] concepts que de juger par leur moyen » (KRV : 131, 110)). C'est, plus largement, l'étymologie de la notion de critique qu'il faut entendre ici, du grec *krinein*, juger.

point de vue soit téléologique, soit esthétique. Dans le premier cas, il s'agira d'exercer « un pouvoir de réfléchir <Vermögen [...] zu reflektieren> » (PI : 32, 24) sur la nature du point de vue de la liaison des phénomènes donnés au sein de lois empiriques : tout se passe alors comme si la nature nous octroyait le plaisir de se laisser apprécier téléologiquement et réfléchir selon une finalité objective. Mais c'est le second cas qui m'intéresse ici, le cas dit esthétique, quand la finalité de la nature ne s'apprécie plus du tout dans une perspective objective mais strictement subjective, c'est-à-dire selon le plaisir ou la peine que procure le travail de la réflexion entamé à l'occasion de la rencontre d'une de ses formes, lorsque, délié de tout intérêt pour l'existence objective de celles-ci, simplement attentif au jeu facultaire qu'elles provoquent – jeu dont la finalité est réputée sans fin, qui mobilise une imagination schématisant sans concept – le sujet s'éprouve comme indéfinie réflexion, subordonnée à nulle autre fin qu'elle-même, et qui, s'il y prend plaisir, le portera à désigner ces formes comme belles.

Plus précisément, dans les deux cas, la faculté de juger réflexive doit bien se donner à elle-même, dans son exercice, sans pouvoir l'emprunter ailleurs, un principe <Prinzip>, et il s'agit toujours de celui d'une finalité (ou technique) de la nature : elle se donne pour principe l'idée que la nature s'est organisée empiriquement de telle façon qu'elle autorise la faculté de juger à « trouver l'unisson dans la comparaison des formes de la nature » (PI : 33, 25), de sorte que la finalité de la nature n'est représentée que dans l'effort de réflexion lui-même : « Nous percevons la finalité dans la mesure où cette faculté [la faculté de juger] réfléchit simplement sur un objet donné <über ein gegebenes Objekt bloss reflektiert> » (PI : 43, 33). C'est sur cette base commune que se comprend la distinction du téléologique et de l'esthétique. Si dans le cas téléologique, ce principe renferme les conditions d'un jugement objectif, il ne concerne, dans le cas esthétique, que la relation subjective à notre faculté de connaissance et, par suite, il « fait partie *seulement* de la critique du sujet qui juge [...] <nur zur Kritik des urteilenden Subjekt> » (KUK : 57, 106). Dans le premier cas, la représentation de la finalité est placée dans l'objet (le jugement téléologique n'a donc aucun lien avec le sentiment de plaisir et de peine, lequel se rapporte uniquement au sujet). On dispose de concepts et de lois empiriques, et l'effort de la faculté de juger consiste à ramener le concept à l'idée rationnelle de la possibilité d'un système. La réflexion d'une finalité dite matérielle ouvre à une connaissance : elle n'est pas à elle-même sa propre fin. Au contraire, le jugement esthétique de réflexion est ce lieu, unique dans toute l'entreprise kantienne, où la faculté de juger peut voir à l'œuvre sa technique spécifique, son pouvoir de réflexion, sans que celui-ci ne soit plus directement subordonné à rien. La finalité n'y est pas réfléchie comme objective et matérielle : elle est subjective et formelle. Nul concept déterminé de l'entendement n'intervient, et aucune connaissance de l'objet n'est produite. N'est considérée dans ce jugement que la façon

dont l'objet se donne à un sujet. Et que constate-t-on ? Dans le jugement sur le beau, l'entendement et l'imagination s'accordent mutuellement, ils se favorisent réciproquement. Ce qui est produit, dans ce cas, est un sentiment de plaisir qui signale au sujet la réflexion dans sa plus grande pureté, et dont l'indice est le jeu harmonieux qu'entretiennent l'imagination (comme faculté d'appréhension et de présentation du divers d'une intuition) et l'entendement (comme faculté des concepts en général). Cela a lieu lorsque la relation de l'entendement et de l'imagination n'est considérée que subjectivement, en tant qu'indéterminée, juste « en tant que l'un de ces pouvoirs favorise ou entrave l'autre [...] et affecte <affiziert> par là l'état de l'esprit <Gemütszustand> » (PI : 48, 36). En un mot, la finalité esthétique n'excède pas le travail subjectif de réflexion. Aussi dira-t-on qu'il y a jugement esthétique de goût quand « on juge que la cause du plaisir pris à la représentation d'un objet est la forme de celui-ci [...] dans la simple réflexion <der blossen Reflexion> sur cette forme » (KUK : 52, 100).

De ce qu'elle n'est plus subordonnée à aucune visée objective et ne se signale que par et dans le sentiment du sujet, on conçoit que la *Critique de la faculté de juger*, dans sa première partie, puisse être lue comme un travail de dévoilement de l'opération de réflexion dans sa nudité même : elle est comme un effort de réduction faisant valoir en son apparaître la réflexion – et par là l'activité critique – dans son allure la plus pure. N'est alors éprouvé que le pouvoir d'appréhender du particulier, pouvoir de l'imagination (procédant ici selon une légalité dite sans loi), et de ramener le particulier à l'entendement, considéré dans ce cas seulement comme faculté des concepts en général (non à partir de telle ou telle catégorie déterminante). Ce n'est ainsi que dans le jugement esthétique que la faculté de juger est pleinement législatrice, et elle ne l'est qu'à l'égard du sentiment de plaisir et de peine (subjectivement) : ce qui détermine *a priori* un sentiment de plaisir, c'est la réflexion d'un objet beau dans un jugement esthétique, un jugement de goût. La faculté de juger ne légifère ici que sur elle-même, sur son exercice de réflexion, et en son sein. Elle est, pour parler comme Baudelaire, « le soufflet et la joue », et c'est bien pourquoi Kant la dit « héautonome ».

3. Un prolongement politique de la troisième *Critique* : Arendt et Badiou

Garantie par une réflexion transcendantale, la réflexion à l'ouvrage dans la première *Critique* se définissait comme « la conscience de l'activité qui compose la multiplicité de la représentation selon la règle de son unité <Bewusstsein des Tätigkeit in Zusammenstellung des Mannigfaltigen des Vorstellung nach einer Regel des Einheit desselben> » (A : 41, 28). Dans le jugement réfléchissant, c'est cette unité même qui s'est comme dissipée ; « le principe

déterminant du jugement de goût » ne pourra dès lors être autre chose « que la finalité subjective <die subjektive Zweckmässigkeit> dans la représentation d'un objet, sans aucune fin [...] dans la mesure où nous en sommes conscients » (KUK : 86, 136)⁹. Il ne s'agissait pas d'identifier ce type de jugement à la réflexion transcendantale, mais de montrer que la réflexion est toujours nécessaire non seulement à la création de concepts mais aussi à leur liaison dans un jugement et, qu'en ce sens, elle rend possible la pensée en général et le penser critique en particulier. Il convenait ensuite de mettre en évidence le lieu, dans la *Critique de la faculté de juger*, où le jeu des facultés à la source de toute réflexion apparaît délié de tout autre objectif que celui d'exhiber dans sa simplicité l'opération même de la réflexion (soit le jugement réfléchissant esthétique dit « de goût »). On comprend que les commentateurs tentent aujourd'hui souvent de déplacer l'accent de la première à la troisième *Critique* et cherchent dans celle-ci le centre de gravité – voire l'exhibition – de la condition de possibilité de la systématité et du discours kantien dans leur ensemble¹⁰.

Pareil travail apparaît aussi régulièrement comme un préalable indispensable lorsqu'on tente de penser la politique à partir de Kant : voyez, entre autres, Eric Weil (1998 : 109-141), Alain Renaut (1999 : 384-414) ou Jean-François Lyotard (1991 : 188 sq.) : il est notoire que les commentateurs – selon des visées d'ailleurs diverses et souvent incompatibles – instituent la troisième *Critique* comme l'indispensable pierre de touche d'une reconstruction *politique* de la philosophie kantienne. À partir du cas emblématique des *Lectures on Kant's Political Philosophy* esquissées, en 1970, par Hannah Arendt (2003) – un cas extrême, puisqu'il ne fait pas seulement d'une relecture de la troisième *Critique* l'indispensable préalable d'une recherche sur la politique kantienne mais qu'il la désigne comme *le lieu même* où se déploierait cette politique – je tenterai de voir comment s'opère ce geste, les critiques auxquelles il s'expose (A. Badiou) et les voies qu'il continue de laisser ouvertes (J. Rancière).

S'agissant du pourquoi d'un tel geste, on se contentera de suggérer que le concept d'un jugement réfléchissant esthétique, où du seul cas particulier doit pouvoir être trouvé l'universel qui le règle sans que celui-ci soit trouvé ailleurs qu'au fil de ce travail, ne peut aujourd'hui qu'apparaître singulièrement bien fait pour affronter à nouveaux frais la question de l'universel

⁹ Pour reprendre une dernière fois notre problème de départ sur le rapport *Überlegung/Bewusstsein*, on pourrait alors dire, à condition d'accepter, avec Lyotard, que la réflexion esthétique est aussi le lieu du « sujet à l'état naissant » (2000 : 15-41), qu'au fond Kant inverse les termes d'une certaine position contemporaine du problème : non pas une réflexion liée à un lieu du subjectif qui serait toujours situé en deçà de l'instance de la conscience ; plutôt une réflexion qui, chaque fois comprise comme état ou acte de conscience, se manifeste le plus radicalement en un lieu (esthétique) en quelque sorte « pré-subjectif ».

¹⁰ Le livre publié dès 1970 par G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »* (2003) peut à cet égard passer pour fondateur ; sur le problème de la réflexion, voir p. 422 sq.

(ou, selon une expression de Jacques Derrida, de « nouvelles lumières ») après sa critique historico-philosophique, de Nietzsche au *maelström* du « postmodernisme ».

Il est temps d'en venir au cas spécifique de Arendt. À dire vrai, l'usage arendtien de Kant se présente volontiers comme paradoxal : si celui-ci n'a jamais écrit sa philosophie politique, prétend-elle, si les opuscules historiques et la philosophie du droit ne forment pas, ainsi qu'on pourrait peut-être s'y attendre, cette théorie politique, c'est qu'en fait il faudrait la chercher dans la troisième *Critique* – lors même que celle-ci prétend surtout traiter de la nature, appréciée soit téléologiquement, soit esthétiquement. À quel type de stratégie interprétative Arendt va-t-elle soumettre le texte kantien ? Et d'abord qu'entend-elle par « politique » ?

Deux concepts définiraient essentiellement la politique : la spatialité et la pluralité. Négativement, ce qu'elle nomme de façon suggestive « la perversion principielle de la politique » (Arendt 1995 : 32) est de partir de l'homme entendu au singulier, cependant que sa situation de fait et de droit est d'être toujours déjà engagé dans un monde qui, d'être commun, se détermine bien vite comme espace public : le monde est la « maison terrestre » (Arendt 1972a : 269) où génération après génération apparaissent des hommes auxquels il échoit en partage. On comprend que la politique, plutôt qu'une substance définissant de tout temps tel ou tel champ de question, type d'objet ou de conduite, doive toujours *commencer*, et « prendre naissance dans l'espace-qui-est-entre-les hommes [...] [Car] la politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation » (Arendt 1995 : 33). C'est dire qu'elle ne détermine l'essence ou l'identité d'aucun étant de l'espace mondain, pas même l'homme : simplement, si la loi du monde humain est la pluralité, la politique est ce que les générations d'hommes ont toujours encore à faire naître dans le souci du monde et la responsabilité de soi. « Domaine du monde dans lequel les hommes pénètrent tout d'abord en tant qu'acteurs et octroient aux affaires humaines une durabilité à venir », elle est le monde comme espace pluriel c'est-à-dire objet d'une construction commune (Arendt 1995 : 36).

Mais cette tâche est justement le difficile. La pensée arendtienne est en effet solidaire d'un diagnostic de soupçon quant au politique lié à l'expérience des totalitarismes, en particulier de l'Holocauste. Depuis lors, « le fil de la tradition est rompu » (Arendt 1972a : 262), ce pourquoi la politique est souvent pensée, et vécue, comme corrompue et corruptrice, lorsqu'elle n'est pas réputée impossible. Sous condition d'une expérience historique précise, conjoncturelle mais inouïe et dès lors fondatrice, la politique selon Arendt – tant qu'elle perdure grâce et malgré cette rupture – doit avant tout assumer une double exigence. D'abord, la théorie politique (plutôt que la philosophie politique) doit s'exposer, se mettre à l'épreuve de l'événement et de la nouveauté dont

il est porteur : il ne s'agit pas de dire ce qu'est toujours et partout la politique, mais de déterminer le sens des expériences qui, dans un monde, en font l'actualité et l'événementialité, alors même que l'on ne dispose pour ce faire d'aucun critère. En second lieu, la théorie politique (qui, on le voit déjà, ne peut que s'indexer sur un savoir juger et un certain sens du goût) a pour première tâche la destruction de ce qu'Arendt nomme « préjugés ». Il s'agira d'apprendre à juger en l'absence de normes universelles, et premièrement de reconnaître pour s'en garder les préjugés nuisant au jugement sain (émanant d'un entendement majeur, dirait-on). On pressent dans ce contexte l'intérêt du recours à Kant et en particulier de la thématique du jugement réfléchissant.

Afin d'introduire à la lecture qu'en propose Arendt, je préciserai la question du préjugé en me reportant à quelques fragments et esquisses inédits rédigés durant les années cinquante et rassemblés en français sous le titre *Qu'est-ce que la politique ?*. La force du préjugé, note-t-elle, tient à son lien privilégié au passé, à la tradition de l'habitude. Mais quel rapport entretient-il précisément aux jugements ? Ceux-ci, précise Arendt, sont de deux types : on peut premièrement déjà disposer dans le jugement d'une règle et se borner à l'appliquer au cas rencontré. Mais comment ne pas voir qu'un tel jugement est déjà contaminé par un préjugé ? La règle en effet n'y est pas passée au crible, soumise au jugement ; c'est qu'elle apparaît correcte simplement parce qu'elle est habituelle. Il arrive toutefois, en d'autres cas, que nous soyons confrontés à quelque chose d'absolument nouveau et ne possédions aucune règle pour émettre un jugement à son propos. C'est emblématiquement à une telle situation que nous sommes confrontés en cas de « crise historique » ou de « situation inconnue » (ainsi l'expérience totalitaire), le manque de critère allant alors de pair avec un craquement dans l'ordre du préjugé ; or, selon le diagnostic arendtien (qui conjoint ici les deux sens philosophiques d'une notion de critique ne renvoyant pas seulement au problème du jugement mais encore à celui de la « crise »), telle est la situation précise de la pensée dans l'histoire quand elle-même pense et écrit. Elle remarque néanmoins que cette absence de critère, plutôt que d'ouvrir à un renouvellement généralisé de la pensée et du jugement, est régulièrement (ou majoritairement) interprétée dans un sens réactionnaire, comme apogée du nihilisme, perte et retournement de toutes les valeurs, etc. Cela ne constitue rien d'autre qu'un nouveau préjugé : on suppose de fait que juger ne peut être que juger au premier cas, lorsqu'on dispose d'un critère ou d'une règle à la validité universelle nécessairement contraignante ; on considère du coup que juger, ce ne peut pas être « juger directement et sans critère », qu'un jugement simplement réfléchissant ne peut pas être pris au sérieux parce que sa validité ne sera jamais qu'exemplaire, donc en aucune façon contraignante. Juger ne pourrait être simplement convaincre, persuader ou courtiser l'assentiment d'autrui, mais toujours imposer, forcer, obliger.

Cependant une telle pensée du jugement, on le pressent, est pour Arendt aux antipodes de toute politique authentique (Arendt 1995 : 41-43).

À plus de vingt ans d'intervalle, réfléchissant désormais la politique sous les concepts de spatialité et de pluralité, c'est en s'appuyant résolument sur Kant que Arendt va tenter de mettre en place une tout autre pensée du jugement, la sienne propre. Les *Lectures on Kant's Political Philosophy*, réélaborées sous le titre *Le Juger*, auraient dû constituer, à la suite de *La Pensée* et de *Le Vouloir*, la troisième et dernière partie du livre *La Vie de l'esprit*. Après avoir interrogé la détermination de l'objet de la connaissance et de la volonté morale selon respectivement l'intérêt de l'entendement et celui de la raison, Kant se proposait d'élaborer une critique à prétention universelle et nécessaire du sentiment du sujet dans la réflexion du jugement occasionné par la forme du singulier ; c'est donc selon un tour résolument kantien qu'Arendt entendait dans ce livre définir le jugement par opposition « avec les opérations logiques » en tant qu'il « porte sur le particulier » (Arendt 2003 : 18, 19). Les treize conférences traduites en français sous le titre *Juger* témoignent de ce projet interrompu, en 1975, par la mort d'Arendt.

Contre une certaine tradition philosophique, le livre entend restaurer dans sa dignité le thème des affaires humaines mondaines. L'essai, il faut le noter, est marqué d'une certaine ambiguïté résultant du fait qu'il n'y sera pas tant question d'immédiatement restaurer l'action que de réhabiliter la *theoriâ*, soit l'activité contemplative qui définit par excellence la philosophie, mais revisitée, et entièrement redéfinie, sous les espèces du jugement. Arendt commence par distinguer les différents sens selon lesquels s'entend, dans l'économie du texte kantien, l'être humain en général : si les opuscules historiques s'inquiètent de l'espèce humaine (dont la succession des générations s'ordonne à un progrès) et la seconde *Critique* de l'homme comme être moral ou nouménal (c'est-à-dire fin en soi), la *Critique de la faculté de juger* esthétique, pour sa part, a comme objet les « hommes au pluriel, tels qu'ils sont vraiment et tels qu'ils vivent en société », l'humain en tant qu'il est pris et partie prenante d'un espace public, bref l'homme comme être politique (Arendt 2003 : 30-31, 49). L'insistance des concepts constitutifs de la troisième *Critique* – primat du particulier, d'une faculté de juger et d'une condition de sociabilité renvoyant elle-même, on le verra, à une exigence de publicité – semble ainsi bien autoriser que lui soit consacrée une lecture politique.

Le nœud de l'argument consistera à repartir des écrits historiques de Kant, spécialement d'un passage fameux de la deuxième section du *Conflit des facultés* consacré à la Révolution Française, d'en extraire le motif de l'opposition acteur/spectateur, pour ensuite l'éclairer par le biais de la *Critique de la faculté de juger* et de l'opposition, dite analogue, du génie et du goût : de

quoi mettre en évidence les conditions d'un renouvellement de la politique (tout comme d'ailleurs de l'essence même de la pensée critique : on se reportera spécialement à Arendt 2003 : 71). Voilà au moins tout ce qu'enveloppe suivant Arendt le jugement de goût défini comme opération de réflexion ordonnée à un *sensus communis* (sens qu'en droit partagent également tous les hommes, ainsi que le montre le § 40 de la *Critique de la faculté de juger*) et ouvrant à l'idée de « pensée élargie », au fait que le jugement de goût doit à même son travail de réflexion se mettre à la place de tout autre, prendre en considération d'autres jugements possibles, de façon à conférer à son propre jugement la validité qui lui revient, validité non pas contraignante mais exemplaire, et culminant dans l'épreuve éminemment politique de la persuasion. L'opération éclairée de la réflexion, qui « se *meut* [...] dans un espace public potentiel », renvoie ainsi à l'essence même du penser critique, qui « s'expose lui-même à "l'épreuve d'un libre et public examen" » (2003 : 72, 67-68¹¹). Je passe brièvement en revue ces quelques points.

Dans *Le conflit des facultés* (1798), Kant fait de la Révolution Française le signe d'une cause qui ordonne l'histoire humaine dans le sens d'un progrès constant, la trace <*Spur*> du fait que l'histoire, loin de n'être « qu'un tissu de folie, de vanité puérile » (Idée : 27, 4), peut et doit être pensée selon une fin de la nature comprise comme règne de la liberté. Dans cette perspective, ce qu'il importe de saisir dans le spectacle révolutionnaire, ce qui fait réellement signe ou indice <*Vorzeichen*>, ce qui constitue un signe historique <*Geschichtszeichen*> inoubliable, c'est le sentiment qui se dégage de ceux qui y assistent, l'émotion qu'ils éprouvent : c'est leur « manière de penser <*Denkungsart*> » (CF : 170, 96), ou encore « le rapport qu'ils ont eux-mêmes à cette révolution » (Foucault 2001b : 1504). Cette façon d'être affecté « se trahit publiquement » et revêt, « dans les esprits de tous les spectateurs <*in den Gemütern aller Zuschauer*> », la forme d'« une sympathie d'aspiration qui frôle l'enthousiasme <*Enthusiasm*> » (CF : 170-171, 97). En synthèse, le signe que l'humanité est cause de son progrès apparaît dans l'enthousiasme que suscite chez les esprits éclairés, partout en Europe, l'« expérience <*Erfahrung*> », l'« événement <*Begebenheit*> » de la Révolution (CF : 169, 95). Or, remarque Arendt, Kant, quoiqu'il juge positivement 1789 et ses prolongements dans la perspective d'une philosophie de l'histoire, refuse néanmoins constamment toute légitimité au bouleversement révolutionnaire du point de vue du droit. De là une double conclusion de Arendt : le constat d'une « incompatibilité entre le principe suivant lequel on doit agir et celui qui régit le jugement [historique] » (2003 : 79) et, d'autre part, l'idée d'un privilège du spectateur, dont la position théorétique, la distance désintéressée, apparaissent comme la condition même d'un jugement universalisable ou, selon la traduction

¹¹ Dans un sens similaire, on lira également Arendt (1972a : 278-284).

arendtienne, « généralisable » : tout se passe comme si « les mieux qualifiés pour juger [...] [étaient] aussi les plus fascinés par le spectacle lui-même » (Arendt 1972a : 280).

La troisième *Critique* est pour Arendt l'occasion de repérer un *analogon* de cette subordination de la position de l'acteur au profit de celle du spectateur dans celle, exposée par Kant, du génie <Genie> au goût. On dira, pour aller à l'essentiel, que si le problème du génie est de rendre universellement communicable une inspiration qui, comme telle, n'est d'abord audible que par lui seul, la dimension du goût est tout à fait indispensable au succès de cette entreprise ; plus précisément, il s'agit cependant moins de son goût singulier que de celui d'un spectateur à qui il revient de créer « l'espace sans lequel de tels objets [les produits du génie] ne pourraient même pas apparaître » (Arendt 2003 : 100). C'est ici que surgit le paradoxe : comment expliquer que le vecteur de communicabilité et, donc, d'universalisation, soit nommé « goût », soit le sens qui – avec l'odorat – semble le plus idiosyncrasique, le plus rigoureusement privé, ce qui selon le dicton ne peut faire l'objet d'aucune dispute ? En vérité, l'indice que, malgré tout, le goût constitue bien « l'une des facultés fondamentales de l'homme comme être politique » (Arendt 1972a : 282) consiste en ceci qu'il est, d'une part, de son essence de renvoyer au particulier en tant que particulier (c'est toujours tel produit singulier qui, ici et maintenant, devient l'objet d'un jugement de goût) et, d'autre part, que son universalité spécifique (sa généralisation légitime en tant qu'il atteint à une validité exemplaire) « réclame la présence d'autrui » et, de ce fait, « révèle la nature du monde dans la mesure où il est un monde commun » (1972a : 282, 283), c'est-à-dire politique.

C'est dans l'articulation proposée par Kant de trois concepts qu'Arendt décèle l'explication du mystère présidant à la généralisation du jugement, d'abord privé, de goût : l'imagination, la réflexion et le sens commun. L'imagination, ici définie comme la faculté en général capable de rendre présent un objet absent (ou inversement), est ce qui permettra d'instaurer un « désengagement » du spectateur, un juste « point de vue hors du jeu » (Arendt 2003 : 105, 89), une distance correcte à l'objet, de sorte que, dans le jugement de goût, ce n'est jamais l'objet comme tel, en chair et en os, qui est jugé, mais sa forme, ou sa re-présentation par et dans le simple jeu réflexif – plaisant ou déplaisant – des facultés : il peut alors « m'affecter comme si il m'était donné par un sens non objectif » (2003 : 104) ou interne, intime. Dans ce « se sentir soi-même » (2003 : 106) ou auto-affection des facultés du sujet, il faut reconnaître, précisément, ce que Kant nomme « l'opération de la réflexion », laquelle, lorsqu'elle suscite du plaisir, est la beauté même, et qui révèle ce qu'est, dans sa plus nette pureté, « l'activité de juger de quelque chose » (2003 : 106). La condition d'impartialité ou de désintéressement étant remplie, il reste maintenant à savoir quelles sont « les normes » qui règlent l'opération de réflexion – et

c'est ici que doit se loger l'idée d'un *sensus communis*.

Comme le note Kant au § 40 de la *Critique de la faculté de juger* (lequel forme, pour Arendt, le cœur même de l'ouvrage) :

Sous cette expression de *sensus communis* on doit comprendre l'idée d'un sens commun à tous <die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes>, c'est-à-dire d'une faculté de juger, qui dans sa réflexion <in seiner Reflexion> tient compte en pensant (*a priori*) du mode de représentation de tout autre homme <die Vorstellungsart jedes andern>, afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine tout entière <die gesamte Menschenvernunft> [...] (KUK : 185-186, 225).

Dans les termes d'Arendt, le sentiment de plaisir ou de déplaisir relève d'un « acquiescement » ou d'une « approbation » (2003 : 107), dans l'épreuve qu'un sujet fait de lui-même, de la forme de l'objet qui pour lui en est l'occasion ; or le critère de cet acquiescement n'est autre que sa communicabilité potentielle, laquelle suppose d'élargir sa pensée jusqu'à la prise en compte *a priori* du mode de représentation du premier venu, de n'importe qui. Poser, comme Kant, que le goût est « la faculté de juger *a priori* de la communicabilité <die Mitteilbarkeit> des sentiments » (KUK : 189, 228), ce serait dire, avec Arendt, que « le ça-me-plaît-ça-me-déplaît [...] s'enracine en réalité dans ce sens de la communauté : il est donc ouvert à la communication une fois qu'il a été transformé par la réflexion qui prend en considération tous les autres ainsi que leurs sentiments » (2003 : 112). On peut alors saisir que le jugement esthétique, dans la forme du goût, soit le lieu où se donne à voir dans son origine – qui est rejouée à nouveau dans chaque jugement de goût – la sociabilité même et, selon la loi de pluralité, « l'humanité même de l'homme » (Arendt 2003 : 109). Aussi peut-elle être considérée comme la faculté qui « le rend capable de s'orienter dans le domaine public » (Arendt 1972a : 282). En somme, non contente de faire comme d'autres du jugement réfléchissant esthétique de goût l'essence du penser critique, Arendt en fait aussi l'exigence d'une pensée politique enfin débarrassée des préjugés qui l'hypothèquent.

Je vais très rapidement montrer à partir de quelques remarques d'Alain Badiou dans son *Abrégé de métapolitique* (1998) à quelles critiques de type politique peut s'exposer cette perspective de lecture. Mon propos n'est pas de juger de la bonne ou de la mauvaise foi de cette critique mais d'indiquer qu'elle relève d'un tout autre concept de la politique. Le terme premier n'y est plus celui d'espace public mais celui de vérité : la politique est alors l'événement où un collectif se fait sujet d'interrompre un certain état de la situation – qui correspond toujours à une certaine modalité d'existence de l'État et de sa puissance –, et décide de le fixer, de le régler selon sa norme propre. Cet événement témoigne comme tel d'une procédure de vérité et excède par

définition le jeu des opinions.

Le postulat pratico-théorique à partir duquel A. Badiou juge l'entreprise arendtienne est que « toute philosophie est sous condition d'une politique réelle ». Dans ce cas, cette politique réelle est celle que désigne le nom de « parlementarisme » (1998 : 25, 26), c'est-à-dire la politique dont la vertu essentielle est de donner, sous le nom de « débat démocratique », son indispensable supplément d'âme à un certain mode de production économique, le capitalisme – c'est bien à ce type singulier de gestion politique du réel qu'irait comme un gant la lecture arendtienne de Kant. Faisant fi des mises en garde d'Arendt elle-même, A. Badiou en fait l'exemple type de la « philosophie politique », en tant que, pour celle-ci, la politique n'est pas le nom d'une entreprise subjective militante, c'est-à-dire qu'elle n'est ni pensée ni action, mais, simplement, exercice du libre jugement dans un espace public qui n'est, au fond, qu'une collection d'opinions. Je note que, plus qu'à Arendt, c'est à sa commentatrice M. Revault d'Allonnes que A. Badiou porte l'estocade. Or, si la démonstration est de ce fait facilitée, on peut néanmoins penser que sa portée en est aussi relativisée ; d'évidence, le point de litige, puisqu'il porte en définitive sur l'opposition de l'opinion et de la vérité, aurait dû être cherché dans un autre article d'Arendt, intitulé « Vérité et politique » (également repris dans *La Crise de la culture*) et, plus précisément, autour de l'élaboration conjointe des notions de vérité de fait et de vérité philosophique. Ce texte, en effet, revient sur la condamnation platonicienne du règne de l'opinion au nom de la vérité ; arguant que « l'ennuyeux est que la vérité de fait exige péremptoirement d'être reconnue et refuse la discussion alors que la discussion constitue l'essence même de la vie politique », ou encore que la politique, lorsqu'elle se mêle de vérité, est « nécessairement tyrannique », Arendt y pose finalement, à l'abri de Kant, que « la pensée politique est représentative » (1972b : 307). Aussi bien, jouant en quelque façon la querelle de Platon et des sophistes, c'est cet ensemble de points que A. Badiou va refuser ; son premier problème sera de nuancer une conception de la vérité qui l'identifie à une violente tyrannie.

La nuance porte sur deux points : A. Badiou soutient qu'il est faux que la discussion soit étrangère au processus de vérité (que l'on pense aux vérités scientifiques : vérité et discussion ne s'excluent mutuellement pas fatalement), d'une part, et, de l'autre, il insiste sur le fait que la vérité, en politique, n'a de sens qu'à se prolonger dans un acte décisoire réglant non pas un jugement mais une action véritable. On comprend, au vu de ce qui précède, que l'ennemi à abattre, pour A. Badiou, est prioritairement l'idée de jugement réfléchissant et son corollaire, le sens commun. Penser la politique sous cette condition, ce n'est pas autre chose que réduire la pensée à une « promotion transcendante du règne des opinions » (1998 : 27) et la tentative arendtienne ne

servirait au fond qu'à conférer « une légitimité transcendantale » (1998 : 26) au pluralisme des opinions. Mais ce pluralisme, à tout prendre, n'est que celui des partis et de leur succession ou de leur cohabitation réglée aux lieux habituels du pouvoir, un pluralisme s'accordant trop bien au « parlementarisme » qui n'est jamais rien d'autre, on l'a dit, que le mode d'organisation étatique de la reproduction et de la circulation du capital et des marchandises (ainsi qu'en témoigne du reste excellemment à cette heure le Parlement Européen) :

Que veulent dire en effet la souveraineté du spectateur, le primat absolu de la discussion ? Que ce dont "politique" est le nom relève, non du jugement déterminant, mais du jugement réfléchissant. Il ne s'agit pas en effet de fixer des maximes de l'action, ou d'analyser des configurations objectives. La politique se donne dans un jugement public où s'énonce si *ceci* [...] me plaît ou me déplaît. Et la politique s'exerce dans la discussion de tels jugements (Badiou 1998 : 26).

Il est évident que le jugement réfléchissant n'est pas réductible à une lecture dans les termes (empiriques) de la *doxa* : il aspire à une validité qui, pour n'être qu'exemplaire ou sans concept, n'en prétend pas moins à une forme de nécessité et d'universalité. Mais, selon A. Badiou, l'opérateur de cette généralisation, le sens commun, ne tient pas non plus ses promesses : « Avec le "sens commun" [...] on suppose, non seulement la pluralité, mais une unité subjective, au moins en droit, de cette pluralité. Cette concession à l'un défait la radicalité du multiple dont on prétendait assurer la garantie. Elle ouvre à une doctrine du *consensus* [...] » (Badiou 1998 : 28)¹².

Primat du réfléchissant qui n'est que la légitimation du règne de l'opinion, exigence d'un sens commun qui reconduit le pluriel à l'homogène d'un point commun, celui qui rend possible la discussion, le kantisme d'Arendt, malgré sa volonté de briser les préjugés qui empêchent la politique d'advenir à la pensée, n'est selon A. Badiou que le ravalement de façade théorique de la brutalité parlementaire (c'est-à-dire capitaliste) de cette saison. Or « l'essence de la politique n'est pas la pluralité des opinions. C'est la prescription d'une possibilité en rupture avec ce qu'il y a » (Badiou 1998 : 34). S'il tourne résolument le dos au kantisme, A. Badiou ne cède en revanche pas d'un pouce quant à la pensée marxienne.

4. Une politique kantienne radicale est encore possible : Rancière

Je suggérerai dans cette dernière partie qu'il existe une pensée philosophique actuelle de la

¹² On le voit – mais je ne peux y insister –, à partir de l'opposition opinion/vérité, le point d'hérésie se loge finalement entre deux conceptions radicalement différentes de la subjectivité : en dépit d'une lecture relativement peu fidèle à la dimension apriorique du kantisme, Arendt n'en continue pas moins de postuler, implicitement, l'unité première d'un sujet transcendantal comme opérateur du sens commun (Badiou 1998 : 32), alors que, pour Badiou, le sujet est ce qui se produit ou est constitué à la faveur de l'événement politique, soit ce qui en dérive de le soutenir collectivement.

politique qui s'indexe exactement sur ce dernier concept (la politique comme « prescription d'une possibilité en rupture avec ce qu'il y a ») mais qui, cependant, reste fidèle à une forme de kantisme : celle de Jacques Rancière. Je ne pourrais pas proposer ici une étude exhaustive du rapport de J. Rancière à Kant ; je me contenterai d'indiquer le préalable obligé d'une telle recherche en identifiant, dans ses textes, les lieux où celui-ci s'ébauche, en débat avec d'autres lectures de Kant, en premier lieu celle de Bourdieu et celle de Lyotard.

Pour vraiment justifier cette tentative, il faudrait passer par une série d'étapes ou de médiations préalables. Il ne m'est cependant pas possible de les parcourir réellement ici, et c'est pourquoi je me bornerai à les énumérer en prenant pour point de départ la question du rapport de J. Rancière à Arendt. On pourrait en première approximation penser ce rapport à partir de trois thèmes. Il y a d'abord le fait que la pensée de la politique, pour l'un et pour l'autre, est intrinsèquement solidaire de catégories esthétiques ou du moins qu'elle est à réfléchir en rapport avec l'art, ces deux ordres de phénomènes (l'art et la politique) ayant en commun de ne déployer leurs effets qu'au sein d'un certain « partage du sensible » (J. Rancière) ou « espace public » (Arendt)¹³. Par ailleurs, deux autres points devraient retenir l'attention : une commune insistance, quoique selon des visées divergentes, sur la crise de l'éducation et la figure de l'éducateur ; enfin, et corrélativement, l'importance chaque fois accordée à la question de l'égalité¹⁴. Sur cette base, il conviendrait ensuite de souligner l'originalité de J. Rancière à l'égard de A. Badiou et, prioritairement, l'incompatibilité du formalisme transcendantal du second et de l'historicisme du premier : d'une formule, l'un corrige Hegel par Lacan et l'autre Kant par Foucault (2007a : 13),

¹³ J. Rancière note que « le propre de l'art est d'opérer un redécoupage de l'espace matériel et symbolique. Et c'est par là qu'il touche à la politique » (2007b : 37), la politique étant précisément, d'abord, ce qui bouleverse un « partage du sensible » donné, soit le « système d'évidences sensibles » qui distribuent, dans un monde commun, les ordres sociaux du faisable, du dicible, du pensable et qui, du même coup, « définissent les places et les parts respectives » (2007a : 12), exclusives. Il faudrait voir si cela suffit à fonder une proximité avec Arendt, laquelle peut notamment déclarer que « l'élément commun à l'art et à la politique est que tous deux sont des phénomènes du monde public » (Arendt 1972a : 279), en dépit du fait que la politique, pour elle, ne se définit pas essentiellement par sa puissance de mise en désordre de cet espace sensible. C'est sans doute que l'attention au commun, chez J. Rancière, est moins primordiale qu'un souci pour le partage social, et l'exclusion qui le fonde – *quid*, finalement, de « ceux qui ne sont pas membres du domaine public où les objets du jugement apparaissent » (Arendt 1972a : 282) ?

¹⁴ L'idée du postulat d'une « égalité des intelligences » de tous et de chacun est au fondement de la pensée politique de J. Rancière (voir, en premier lieu, *Le Maître ignorant* (2006), où cette thèse est philosophiquement mise en scène à partir d'un cas historique réel), tandis que le thème affleure naturellement dans la lecture arendtienne de Kant lorsqu'il s'y agit de penser le rapport du philosophe à l'« homme ordinaire et de bon sens » que le philosophe est lui aussi, à l'instar de tout un chacun. Sur la question de l'éducation, c'est peut-être ce même livre de J. Rancière qu'il faudrait confronter à un article d'Arendt, également repris dans *La Crise de la culture*, intitulé « La Crise de l'éducation ».

alors même qu'ils partagent, dans le sillage d'Althusser, un concept analogue de la politique¹⁵. Il serait enfin temps d'insister sur ceci que la lecture proposée par J. Rancière de l'esthétique kantienne du beau est déterminée par un rapport de double opposition, d'abord à la lecture que proposait Bourdieu, ensuite Lyotard, de la troisième *Critique* – c'est sur ce seul point que j'insisterai dans la suite – et que c'est en suivant cette voie qu'il peut retrouver certaines intuitions d'Arendt (cette dernière étant d'ailleurs l'une des cibles de la lecture de Lyotard). Voilà tout ce qu'il conviendrait de faire dans le but de réellement asseoir l'hypothèse générale qui me guidera dans les dernières pages de cet article : une politique d'émancipation d'inspiration kantienne est encore possible, à la condition de la penser, avec J. Rancière, contre Lyotard, contre Bourdieu et, dans une moindre mesure, contre Arendt. Mais j'irai pour finir à l'essentiel.

Et d'abord, quel concept de la politique J. Rancière propose-t-il exactement ? La politique, à le suivre, s'entend par opposition à un autre concept, celui de « police » : la politique défait les partages sensibles de l'ordre policier habituel, soit l'« ordre du visible et du dicible qui fait que telle activité est visible et que telle autre ne l'est pas, que telle parole est entendue comme du discours et telle autre comme du bruit » (2007d : 52). Cette idée est fondée, je l'ai annoncé, sur une promotion remarquable de l'idée d'égalité : contre l'implicite de tout ordre policier du sensible – les corps sont rivés à telle ou telle place en fonction de leur inégalité foncière et indiscutable –, la politique commence par l'actualisation du simple présupposé de « la contingence de l'égalité » (2007d : 50) de tous et de chacun. En ce sens, emblématiquement, J. Rancière a raison de dire que la politique d'« émancipation ouvrière » peut s'entendre comme une révolution esthétique (au sens de la première *Critique*, ce qui relève de l'*aisthesis*, de la sensibilité <*Sinnlichkeit*>, c'est-à-dire des formes de l'espace et du temps) : elle consistait d'abord en un « écart pris par rapport à l'univers sensible “imposé” par une condition » (2007c : VI), en l'imposition d'une rupture, en l'introduction d'une césure dans le partage habituel des lieux et des temps (et de ce qui peut y être dit, et fait, et pensé, et par qui), et de leur distribution inégalitaire. Sur cette base, on peut brièvement interroger deux livres où J. Rancière, d'abord contre Bourdieu, ensuite contre Lyotard, touche à Kant.

Soit *Le philosophe et ses pauvres* (1983). Rancière s'y oppose notamment, et frontalement, à la lecture que Bourdieu propose de la troisième *Critique* dans son grand ouvrage de 1979, *La Distinction* (un livre suggestivement sous-titré « critique sociale du jugement »). Cette patiente

¹⁵ A. Badiou et J. Rancière poursuivent en des lieux divers et depuis plusieurs années un instructif débat ; pour me cantonner aux ouvrages utilisés ici, je signalerai simplement (Badiou 1998 : 121-138) et (Rancière 2007b : 87-118).

analyse des goûts culturels valant, selon son auteur, comme mise au jour radicalement critique d'un cas extrême de dénégation des rapports de domination structurant l'espace social et, par suite, « de légitimation des différences sociales » (Bourdieu 2003 : VIII), ne serait suivant Rancière que le fruit d'une science notoirement « policière » au sens dit plus haut : si la sociologie bourdieusienne décrit les individus comme des êtres qui par l'acte de juger selon leur goût classent et se trouvent eux-mêmes classés (en tant que plus ou moins distingués), que sera-t-elle elle-même, sinon « une science des classements, mettant les individus à leur place [...] » (Rancière 2007c : 242) ? Or, dans le « Post-scriptum » du livre (« Éléments pour une critique “vulgaire” des critiques “pures” »), Bourdieu incluait à la description cette activité éminemment classée et classante qu'est la philosophie et, singulièrement, la philosophie esthétique kantienne, « symbole même d'[une] distinction philosophique » dont le plus sûr indice serait la dimension « anhistorique » (2003 : 585, 577). La troisième *Critique* ne serait au fond que la rationalisation savante (sur le mode transcendantal) d'un *habitus* spécifique, celui des dominés de la classe dominante, en un mot les professeurs (de philosophie) : il s'y agirait de légitimer un dégoût viscéral à l'égard du « facile », du « vulgaire », en somme du goût populaire, dégoût socialement construit, évidemment, mais dont la « genèse empirique [...] et surtout sociale » est savamment contournée par le recours constant à « la coupure magique entre le transcendantal et l'empirique » (2003 : 571). C'est ce que révélerait par excellence l'opposition établie par Kant entre l'agréable et le plaisir proprement esthétique – un plaisir détaché de tout motif ou attrait sensible –, résumée dans la disjonction du « goût des sens » et du « goût de la réflexion », laquelle ne renvoie, en dernière analyse, qu'à celle du goût barbare et du goût cultivé, le goût des dominés, d'un côté, et celui des dominants (dominés), de l'autre. En vérité, « la théorie [kantienne] du goût pur trouve son fondement [...] dans l'empirie d'un rapport social : l'antithèse entre la culture et le plaisir corporel [...] s'enracine dans l'opposition entre la bourgeoisie cultivée et le peuple » (2003 : 571-572). C'est dire que la critique kantienne du jugement de goût est comme « l'exact opposé » (2003 : V) de l'esthétique dite populaire – ou plus exactement, ajouterait J. Rancière, de l'esthétique que le sociologue attribue au peuple par projection.

Là contre, J. Rancière rappelle la dimension historique de la troisième *Critique* : écrite dans le prolongement de 1789, elle témoigne en maints endroits du fait que la question de l'égalité était alors à l'agenda. Mais il objecte d'abord que la meilleure manière d'interroger le goût des classes populaires, par exemple en matière de musique, n'est certes pas de les soumettre à un questionnaire où il conviendrait de choisir entre le *Danube Bleu* et les *Goldberg Variations*. On peut très simplement réfuter l'opposition entre goût cultivé (réputé libre) et goût barbare (dit de nécessité) : « Pour qui veut savoir si les différentes classes sociales sont plus ou moins sensibles à

la musique classique, une méthode vient tout naturellement à l'esprit : celle d'en jouer à leurs membres » (2007c : 266). Du point de vue sociologique, pareille attitude relève cependant, ainsi que le relève Rancière lui-même, du « communisme culturel », c'est-à-dire d'une illusion – si le goût est fonction de l'*habitus*, tout goût qui n'y correspond pas ne peut être qu'un goût qui se ment à lui-même. Or c'est précisément un tel « communisme culturel » que Rancière se propose de réhabiliter ; et c'est étonnamment dans la troisième *Critique* elle-même qu'il en cherchera la source. Au § 60 (au tout dernier moment de la critique de la faculté de juger esthétique, et l'on pourrait penser que selon Rancière, à rebours d'Arendt, c'est ici que gît le cœur de l'ouvrage plutôt qu'en son § 40), Kant notait qu'un siècle et des peuples marqués, après 1789 (et 1776), par le « grave problème d'unir la liberté (et par conséquent aussi l'égalité <*Gleichheit*>) avec la contrainte [...] devaient tout d'abord inventer l'art <*Kunst*> de la communication réciproque des idées entre les classes les plus cultivées et les plus incultes <*des ausgebildetsten Teils mit dem roheren*> » (KUK : 269, 300). Le liant aux idéaux révolutionnaires de tout le 19^e siècle, J. Rancière propose une radicalisation de cet énoncé ; selon lui, la question qui motive le travail de Kant en 1790 serait d'abord : « Par quelles voies peut passer une égalité de sentiment qui donne à l'égalité proclamée des droits les conditions de son exercice réel ? » – on comprend qu'à partir de là l'universalité formelle et la validité exemplaire des jugements sur le beau puissent être lues, et éprouvées, comme une « anticipation de l'égalité sensible à venir » (Rancière 2007c : 283).

Aussi J. Rancière peut-il ensuite proposer une première esquisse d'un parcours sur lequel il ne cessera de revenir : il décèle dans la troisième *Critique* le lieu d'une thématisation originelle, sous couvert d'épreuve transcendantale du jugement esthétique de réflexion, d'une communauté des égaux qui est aussi celle d'une égalité des intelligences ; épreuve qui trouve son prolongement politique, et sa culmination, dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité* de Schiller (1795) et enfin son incarnation, la dimension concrète de son vécu, dans les expériences d'auto-émancipation ouvrières narrées par J. Rancière lui-même dans *La nuit des prolétaires* (1981). Un parcours selon lequel l'idée ou la promesse « d'une nouvelle forme de communauté sensible » (2007b : 140), c'est-à-dire d'une autre vie en commun, qui ne serait plus fondée sur la division du travail et de l'espace social en parts inégales et en places brutalement hiérarchisées, trouve les conditions de sa réalisation pratique et collective dans la vie sociale elle-même, et dans les points de rencontre inouïs – ou non déductibles à partir d'un état normal donné de l'espace social – qu'elle continue cependant d'autoriser. Le fait est que la jouissance de l'apparence dans l'esthétique, y compris et surtout la plus pure, n'est pas intrinsèquement liée à la logique de la domination. Mieux, lorsque les dominés eux-mêmes en connaissent les délices, ce sont les structures mêmes de la domination qu'ils font voler en éclats. C'est qu'« il est possible de séparer

la communauté du sentiment esthétique des fastes de la domination », comme l'indique le fait qu'« au prix de quelques malpropismes et contresens », c'est bien « par l'entrée dans le jeu des passions bourgeoises », en particulier les plus désintéressées, « que se dessinent à la frontière des classes des champs de rapports symboliques rendant possibles l'énonciation [...] d'une parole ouvrière » autonome ; et il semble historiquement avéré que « les premiers militants ouvriers ont commencé par se prendre pour des poètes » (Rancière 2007c : 284, 286).

Contre Bourdieu, c'est poser que l'ébranlement d'un ordre de la domination ne passe pas prioritairement ou nécessairement par sa critique (savante), mais, bien plutôt, par et dans un brouillage effectif des limites et des frontières entre places et classes sociales tracées par le sociologue ; et l'esthétique est un vecteur privilégié de ce qui singularise, on le sait d'expérience, tout événement proprement politique : la rencontre entre des individus et des pratiques, des pensées et des classes qui en temps normaux ne fraient pas ensemble. Le travail du philosophe, davantage archéologue que sociologue critique, doit alors passer par la mise en lumière des sites où se brouillent ces partages, notamment lorsque la libre réappropriation de l'esthétique la plus formelle et la plus pure est le fait des moins distingués.

Ici réside toute la force de séduction de l'argument de Rancière : démontrer en droit, et décrire en fait, une actualisation sur le mode esthétique de l'égalité des intelligences pointant au final « une révolution des formes de l'existence sensible au lieu d'un simple bouleversement des formes de l'État » (Rancière 2007b : 133). La politique révolutionnaire trouve son impulsion – et peut-être sa fin ? – dans une révolution esthétique. On ne s'étonnera pas dans ces conditions que, quelque vingt ans plus tard, il reprenne et affine l'analyse à l'occasion d'une critique de la lecture lyotardienne du sublime kantien. Il ne me sera pas possible de revenir sur l'argument de Lyotard : ceci m'obligerait à investiguer l'Analytique du sublime (seconde partie de la critique de la faculté de juger esthétique) que j'ai soigneusement laissée ici en suspens ; je me bornerai donc à répercuter certains éléments de la critique de J. Rancière afin de souligner la continuité avec l'analyse précédente.

Le point d'accroche est le constat suivant : Lyotard importe dans l'art un concept – le sublime – qui n'était pas d'abord, pour Kant, de son ressort. Pour ce dernier, « sublime » <erhaben> ne désignait pas tant un produit artistique (par exemple une pyramide) que l'épreuve d'elle-même faite par l'imagination lorsqu'elle ne peut présenter de concept correspondant à l'idée que forme la raison à l'occasion de la rencontre de cet objet. Pour Lyotard (lu par J. Rancière), cette « rupture entre la matérialité sensible de l'art et la loi du concept » – dont le « choc » est ici versé au compte « du sensible lui-même », autant dire « à l'événement matériel » plutôt qu'à la

forme – est précisément ce que l'art et les avant-gardes élaborent et prennent en veille en ce que cette rupture signale « qu'il y a de l'imprésentable » (Rancière 2007b : 120-124), un quelque chose d'irreprésentable – que Kant aurait nommé idée – en excès sur toute présentation sensible (même s'il apparaît, pour Lyotard, comme étant de son fait) ; et, à le suivre, c'est immanquablement ce que l'esthétique, après la ruine de la culture et de la civilisation connue sous le nom d'« Auschwitz », n'aura pu que manquer, rater, barrer. D'un mot : privilège est ici conféré à l'art comme témoin du sublime sur toutes les formes de l'esthétique du beau.

Or c'est naturellement cette dernière – mais réinterprétée dans les termes d'une « tentative esthétique-politique du devenir-monde de la pensée » – que J. Rancière va problématiser pour son propre compte, de sorte, ainsi qu'il le note clairement, que « la tradition de la pensée critique » ne se métamorphose pas pour toujours « en pensée du deuil » (2007a : 8-9). C'est à cela en effet qu'aboutirait l'interprétation de Lyotard : radicaliser la pensée kantienne du sublime, l'identifier à une respectueuse prise en garde de l'écart du sensible et du concept et, finalement, d'une altérité absolue résistant à toute présentation, c'est marquer une fascination pour ce qui désempare toute pensée, pour le choc dont elle pâtit et qui la tient en échec ; c'est plonger la pensée en état de « misère » et de « servitude » (Rancière 2007b : 126) et succomber à la « dramaturgie de l'abîme originaire de la pensée et du désastre de sa méconnaissance » (2007a : 9). Abîme dont il faut se soucier, désastre à ruminer, autant d'attitudes bien faites pour accompagner, dans la prose mélancolique, voire nocturne, de Lyotard, « la proclamation de la fin des utopies politiques » (Rancière 2007a : 9) dont l'épithète « postmoderne » reste aujourd'hui, et peut-être contre cette prose elle-même, c'est à voir, le mot de passe. Lorsque « ce n'est plus la faculté sensible qui échoue à obéir aux exigences de la raison » mais « l'esprit qui est mis en défaut » (Rancière 2007b : 167), celui-ci reconnaît sa dette infinie à l'égard de l'Autre, son hétéronomie ; et croyant conjurer « l'idée d'une auto-émancipation de l'humanité de l'homme et son [prétendu] inévitable [...] achèvement dans les camps d'extermination » (Rancière 2007a : 44), la pensée tourne le dos à la politique pour faire allégeance à une éthique attristante et tristement actuelle, l'éthique de la victime, de ses droits, et des divisions armées qui sous couvert d'ingérence humanitaire se propose gaillardement de les respecter, autant dire de les faire valoir pour en tirer profit.

Une fois bien compris l'enjeu de la lecture lyotardienne de Kant, on peut en venir à ce que lui oppose précisément J. Rancière. L'analyse de ce dernier s'effectue en fait dans un certain cadre épistémologique et historique et s'ordonne à une promotion d'un régime spécifique de l'art, celui d'une esthétique « hétérotopique ». Si l'u-topie évoque la naissance conflictuelle d'un lieu (du) commun résultant de la transgression des frontières sous lesquelles des classes et des places

réputées inégales trouvent habituellement leurs lieux respectifs, J. Rancière peut aisément être qualifié de penseur utopiste ; ce n'est que le sort fait par la tradition marxiste à ce mot qui lui fait préférer, dans le sillage de Foucault, celui d'« hétérotopie » (2007a : 65). C'est dans ce contexte qu'il faut entendre le sens qu'il donne à la notion d'esthétique. Celle-ci désigne de prime abord, selon un tour kantien, « un régime de visibilité et d'intelligibilité » ; mais elle est aussi un certain « mode de discours interprétatif », « un régime d'identification spécifique de l'art » (Rancière 2007b : 17) inauguré dans le sillage de Kant. Il se caractérise alors par une rupture opérée à l'égard d'un précédent régime, dit mimétique (fondé sur un accord supposé, et réputé indéniable, entre nature humaine et nature sociale), en direction d'une autonomisation de l'art (elle le délie de toute règle spécifique, par exemple la hiérarchie des sujets) solidaire d'une déconstruction des critères d'identification traditionnels de ce qui est de l'art et ce qui n'en est pas, de sorte que la forme artistique se brouille pour rencontrer les formes de la vie sociale et, plutôt que de « transformer la forme en forme de vie » et de propagande d'une quelconque tyrannie, laisser la vie se mettre en forme(s), prendre la forme de l'égalité (2007b : 57). De nouveau, J. Rancière pointe l'origine de cette esthétique démocratique, radicale et émancipatrice, dans la troisième *Critique*, pour ensuite s'attarder sur la lecture proposée par Schiller.

C'est l'autonomie et le formalisme même du jugement esthétique de goût – ce que Kant avait identifié comme son « désintéressement » – qui fondent le lien de l'art et de la politique, au delà de leurs rencontres en tant que formes d'apparaître sensibles (re)découpant un espace temps. Loin d'être indice de distinction et moyen de ségrégation, le goût pour la forme pure rend possible un goût nouveau, dans la vie sociale, une communauté esthétique fondée sur un goût commun de l'égalité. Lorsque dans ses *Lettres* Schiller nous place face à une statue grecque – *Junon Ludovisi* – c'est pour insister sur son indifférence et son oisiveté. Or cette autonomie suspend de fait toute hiérarchie pour fonder « un sensorium particulier, étranger aux formes ordinaires de l'expérience sensible », c'est-à-dire « différent de celui de la domination » ; en son sein, le spectateur se trouve plongé dans un état de « libre jeu » correspondant à l'humanité même de l'homme¹⁶. Selon J. Rancière, une telle statue ressortit au régime esthétique des arts : son critère d'identification en tant que forme artistique ne tient pas à son adéquation aux canons de la *mimesis* ou à sa perfection technique, mais à sa simple « appartenance à un sensorium spécifique », son « assignation à une certaine forme d'appréhension sensible » désignée sous les expressions de libre jeu et de libre apparence. Les conséquences de cette identification esthétique portent loin : de fait, la monstration

¹⁶ On se souvient que Arendt identifiait purement et simplement cette « humanité de l'homme » à l'idée de *sensus communis*, hypothèse ne trouvant l'esquisse d'une validation qu'au lieu de l'expérience du libre jeu des facultés éprouvé dans un jugement esthétique de goût.

d'une telle œuvre suppose l'abandon des dualités de l'apparence et de la réalité, de la forme active et de la matière passive, autant de distinctions ne renvoyant à tout prendre qu'à celle de deux ordres de l'humanité – l'une distinguée, et ayant voix au chapitre, et l'autre pas. On la dira sculptée comme « une forme sensible hétérogène par rapport aux formes ordinaires de l'expérience sensible marquées par ces dualités » et, par suite, comme le manifeste, et l'effectuation, d'« une liberté et [d']une égalité du sentir » : elle disjoint l'expérience esthétique des jeux mortels, mortifères et moribonds de la domination (sur tout ceci, Rancière 2007b : 44-47) .

On comprend en quoi une réévaluation du propos de Kant quant au « plaisir de la réflexion » était indispensable à cette politisation radicale (vers une politique radicalement émancipatrice) du problème esthétique. À dire vrai, Kant, le premier à faire tomber les « dualités » critiquées par J. Rancière, nous obligeait en fait déjà à assumer la dimension proprement politique de l'expérience esthétique, y compris la plus « pure ». Le jugement de goût kantien, qui dans la réflexion schématisait sans concept, ne supposait-il pas la mise entre parenthèse des concepts de l'entendement déterminant les données sensibles ? L'apparence n'y apparaissait-elle pas comme le tout de la réalité ? L'activité désintéressée n'était-elle pas tout à fait inactive ? C'est bien pourquoi la suspension désintéressée d'où s'induit la beauté, le « plaisir de la simple réflexion », peut en définitive fonder une forme nouvelle de la vie en commun : parce qu'« elle définit les choses de l'art par leur appartenance à un sensorium différent de celui de la domination ». Transie de ce que J. Rancière nomme volontiers « une liberté et une égalité du sentir », elle est, en acte, « la réfutation sensible de cette opposition de la forme intelligente et de la matière sensible qui est proprement la différence de deux humanités » (Rancière 2007b : 46). Mais dans la promesse qu'elle enveloppe, la politisation schillérienne de l'expérience kantienne de la beauté semble aller plus loin que celle-ci et, par conséquent, bien plus loin que la lecture qu'en proposait Arendt : « Dépassant la simple promesse de médiation sociale incluse dans le sens commun kantien [Schiller] [...] ne se contente pas de rapprocher les classes distantes. Il remet en cause le partage du sensible qui fonde leur distance » (Rancière 2007b : 48). Il en va d'une prescription en rupture fondamentale avec ce qui est, l'ordre des choses.

Ce ne sont là que quelques indications à la suite desquelles il serait éventuellement possible de reconstruire de façon systématique l'usage ranciérien de Kant (voire le kantisme de Rancière). Celui-ci, en tout cas, s'appuie sur une lecture « démocratique » de la troisième *Critique*, au sens rigoureux que revêt pour lui ce mot (2007d : 139-142) : la démocratie en tant qu'elle repose sur le procès conflictuel d'une « subjectivation politique » radicalement

émancipatrice, irréductible à la perspective d'Arendt, mais ne s'enlevant, cependant, que sur fond de l'égalité présumée par l'idée de *sensus communis* et le plaisir ludique de la réflexion qui le révèle et l'appelle – le tout ici redéfini dans un sens profondément dissensuel, « schillérien » dirait-on, mais en vérité marxien. Car à l'horizon de cette recherche à venir, on maintiendra que tout essai pour actualiser Kant, pour penser « Kant aujourd'hui », si cela se fait au mépris de Marx et de la pensée qui se réclame de lui – en sautant par-dessus sa tête –, ne peut qu'aboutir à une forme de réflexion qui, loin de tendre à notre monde social et historique le miroir de son image inversée, brisée, où se reflèterait tout ce qu'il pourrait être d'*autre*, ne lui offrira, dans l'ordre de l'idéologie, qu'une énième justification symbolique, un de ces étriés cercueils où, tout à son aise, il continuera d'agoniser.

Bibliographie

1. Sigles utilisés pour les écrits de Kant :

KRV : *Critique de la raison pure* [1781, 1787], trad. A. J.-L. Delamarre, F. Marty, Paris, Folio, 2002 ; *Kritik der reinen Vernunft*, I-II, Frankfurt, Suhrkamp, 1974

Idee : *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* [1784], trad. S. Piobetta, in *La philosophie de l'histoire*, Paris, Gonthier, 1965 ; *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg, Meiner Verlag, 1999

PI : *Première introduction à la Critique de la faculté de juger* [1790], trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1982 ; in KUK

KUK : *Critique de la faculté de juger* [1790], trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2000 ; *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974

CF : *Le conflit des facultés. Conflit de la faculté de philosophie avec la faculté de droit* [1798], trad. S. Piobetta, in *La philosophie de l'histoire ; Der Streit der Fakultäten*, Hamburg, Meiner Verlag, 2005

A : *Anthropologie du point de vue pragmatique* [1798], trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 2002 ; *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hamburg, Meiner Verlag, 2000

(NB : citations entre parenthèses dans le corps du texte, sigle suivi du numéro de page de la traduction française, puis du numéro de page du texte allemand).

2. Autres travaux cités :

- H. ARENDT (1972a [1963]), *La Crise de la culture. Sa portée sociale et politique*, trad. B. Cassin, dans *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard,
- _____ (1972b [1967]), *Vérité et politique*, trad. C. Dupont, A. Huraut, dans *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard
- _____ (1995 [1950]), *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil
- _____ (2003 [1982]), *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, trad. M. Revault d'Allonnes, Paris, Le Seuil
- A. BADIOU (1991), *D'un désastre obscur. Droit, État, politique*, Paris, L'Aube
- _____ (1998), *Contre la « philosophie politique »*, dans *Abrégé de métapolitique*, Paris, Le Seuil
- T. BOLMAIN (2011), *Politique, savoir, subjectivation. Recherche sur la question du sujet dans la philosophie politique française contemporaine*, dans *Dissensus 5*
- P. BOURDIEU (2003 [1979]), *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit
- M. FOUCAULT (2001a [1966]), *Une histoire restée muette*, dans *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard
- _____ (2001b [1984]), *Qu'est-ce que les Lumières ?*, dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard
- _____ (2004 [1966]), *Les Mots et les choses. Une Archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard
- _____ (2004b [1971]), *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard
- A. GRANJEAN (2009), *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris, Vrin
- A. LALANDE (1972), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF
- G. LEBRUN (2003 [1970]), *Kant et le problème de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, Paris, Le Livre de poche
- J.-F. LYOTARD (1991), *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris, Galilée
- _____ (2000 [1986]), *Sensus communis, le sujet à l'état naissant*, dans *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée
- J. PIERON (2009), *L'Audace de la pensée : sur Kant et les Lumières*, dans *Dissensus 2*, p. 65-77
- J. RANCIÈRE (2006 [1987]), *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, UGE « 10/18 »
- _____ (2007a [2000]), *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique
- _____ (2007b [2004]), *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée
- _____ (2007c [1983]), *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Champs-Flammarion
- _____ (2007d [1995]), *La Mécontente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée
- A. RENAUT (1999 [1997]), *Kant aujourd'hui*, Paris, Champs-Flammarion

A. TOSEL (1988), *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, PUF

E. WEIL (1998 [1963]), *Histoire et politique*, dans *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin

Résumé

Cet article concerne le concept de *réflexion* et son importance pour la philosophie de l'art et de la politique depuis la modernité kantienne. Il s'organise en trois temps. Il s'agira d'abord d'interroger le concept de réflexion à l'œuvre dans la *Critique de la raison pure* et d'apprécier son rapport au jugement réfléchissant esthétique qui fait le cœur de la première partie de la *Critique de la faculté de juger*. Dans un deuxième temps, on montrera, en suivant H. Arendt, à quelle type de lecture politique ce problème esthétique kantien a pu donner lieu ; d'autre part, avec cette fois A. Badiou, on signalera à quelle sorte de critique s'expose la lecture arendtienne. L'objectif est en général de montrer qu'il est possible d'allier les propositions esthétiques de Kant avec un concept radical – marxien plutôt qu'arendtien – de la politique. C'est pourquoi, dans un troisième temps, on s'attachera à quelques textes de J. Rancière : la critique qu'il oppose aux lectures de Kant proposées par Bourdieu et par Lyotard démontre en effet qu'une pensée de la politique d'inspiration kantienne bien plus radicale que celle de Arendt reste possible. Plus globalement, on montrera ici que l'histoire de la philosophie moderne (par exemple kantienne) ne peut être à elle-même sa propre fin : elle doit toujours être infléchie en direction des enjeux actuels qui sont ceux de la philosophie *politique*, et ceux de la politique tout court. Sauf à estimer que la tâche philosophique doit désormais s'identifier à celle du gardien de musée, ou du gardien du temple.